

TESIS  
742

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

FACULTAD DE HISTORIA Y LETRAS

ESCUELA DE FILOSOFIA

AUTOR: DIEGO EMANUEL MACHUCA

***EL PROBLEMA DEL TIEMPO Y LA MEMORIA EN DESCARTES***

TESIS DE LICENCIATURA



USAL  
DIRECTOR: DR. BERNARDO NANTE  
DEL SALVADOR

BUENOS AIRES

2000

# INDICE

<b>Introducción</b>	<b>1</b>
---------------------	----------

## **PRIMERA PARTE: antecedentes para un análisis del tiempo**

<b>Capítulo I: Intuición y deducción.</b> El papel de la memoria	<b>5</b>
<b>Capítulo II: El origen de mi ser y el Dios engañador</b>	<b>17</b>
<b>Capítulo III: El yo</b>	
A- El descubrimiento de la existencia del yo y la fórmula "ego sum, ego existo"	24
B- La alteridad cogito-sum	29
C- El yo y la duda	34
<b>Capítulo IV: La memoria</b>	
A- La memoria como facultad. Memoria intelectual y memoria corporal	38
B- El engaño de la memoria	47
<b>Capítulo V: La substancia</b>	<b>58</b>



## **SEGUNDA PARTE: El tiempo**

<b>Introducción</b>	<b>67</b>
<b>Capítulo I: Las interpretaciones.</b> El movimiento	
A- La interpretación discontinua del tiempo	68
B- La interpretación continua del tiempo	77
C- Análisis del movimiento	80

<b>Capítulo II: La temporalidad del yo</b>	91
A- El tiempo “objetivo”	92
B- La temporalidad del pensamiento	96
C- Yo durativo, naturaleza del tiempo y conservación	105
 <b>Capítulo III: El “círculo” cartesiano</b>	
A- El orden	121
B- Soluciones al “círculo” cartesiano	128
 <b>Conclusión</b>	136
 <b>Bibliografía</b>	139



USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

## El problema del tiempo y la memoria en Descartes

“Nous ignorons encore *qui* est l'*ego* de Descartes.  
C'est pourquoi nous l'étudions encore”<sup>1</sup>.

En el presente trabajo llevaremos a cabo un análisis tendiente a determinar la temporalidad del *yo*<sup>2</sup> cartesiano, así como un examen de la duda que Descartes dirige a la memoria. Esto nos permitirá definir si el itinerario metafísico cartesiano puede ser afirmado con legitimidad, y si el cartesianismo conduce en último término al solipsismo. Con este fin dividiremos nuestro estudio en dos partes.

En la primera, analizaremos algunas de las nociones que nos permitirán, en la segunda, tratar de manera exacta las cuestiones de la temporalidad propia al *yo pensante*, del solipsismo y de la validez o invalidez del itinerario cartesiano en su conjunto. En primer lugar, examinaremos las nociones de intuición y deducción – y el papel de la memoria en los procesos deductivos – (capítulo I), examen que nos suministrará algunos de los elementos claves para el análisis del resto de las cuestiones que trataremos. Luego deberemos realizar un estudio del argumento del Dios engañador a fin de establecer el ámbito de acción de la duda que introduce (capítulo II), lo cual nos permitirá definir, por una parte, si este Dios pone en duda la noción de tiempo y, por otra, si socava la certeza brindada por la intuición. Asimismo, será necesario determinar si la proposición que postula la existencia del *yo* como *res cogitans* es afirmada también contra dicho argumento (capítulo III, A), y cómo es que esa existencia no puede ser puesta en duda (III, C). Para poder realizar un análisis completo de esta última cuestión será menester tratar previamente si existe identificación entre el pensar y el ser del *yo* (III, B). La necesidad de precisar cómo la proposición “je pense, donc je suis” escapa a la duda radica en establecer si en ella se tiene una verdad indubitable y si, por lo tanto, hay o no certeza y conocimiento verdadero en el tiempo presente en el que es afirmada.

USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

<sup>1</sup> Marion, Jean-Luc, “Une métaphysique à revoir”, *Magazine Littéraire*, 342, avril 1996, p. 32.

<sup>2</sup> Utilizaremos el término “yo” y no los términos “sujeto” o “cogito”. Nuestra decisión de no utilizar la palabra “sujeto” no se basa en el hecho de que Descartes no emplee nunca, como afirma Jean-Luc Marion (ibid., p. 32), los términos “sujet” o “subjectum” para referirse al ego, sino porque los utiliza de manera indirecta y no para referirse *específicamente* al yo (cf. textos citados p. 60-62). Si hubiera que elegir un término de la misma aplicación general que el de “subjectum” para significar el yo, deberíamos decidimos por el de “res” o el de “substantia” puesto que Descartes los emplea directa y constantemente para aludir al ego (cf. por ejemplo los textos citados en p. 30, 32 y n. 5, 33, 59-60 y 64). Por otra parte, no creemos correcto utilizar, como se lo hace tradicionalmente, el término “cogito” puesto que éste sólo constituye uno de los dos miembros de la proposición “je pense, donc je suis” o “cogito, ergo sum” – presente en el *Discours*, los *Principia philosophiae* y la *Recherche de la vérité* –, así como tampoco forma parte de la proposición “ego sum, ego existo” propia a las *Meditationes* – aunque, como veremos, se encuentre de manera implícita en el contexto –. Nuestra preferencia por el pronombre personal “je” o “ego” se funda en que éste significa la *res* que se presenta como el sujeto de los distintos verbos.

A continuación estudiaremos el concepto de memoria (capítulo IV, A) y el error al que puede conducir (IV, B). La clave de este estudio estriba en las consecuencias que se derivan en relación a la determinación del ámbito dentro del cual hay conocimiento cierto, y respecto a la validez del itinerario metafísico cartesiano en su conjunto. De ahí la necesidad de examinar la duda planteada contra esta facultad y de determinar si se presenta algún tipo de garantía de su veracidad y, si la hay, cómo es que se lleva a cabo.

Finalmente, en esta primera parte realizaremos un análisis de la noción de substancia en su aplicación al *yo* (capítulo V), el cual nos conducirá directamente al estudio de la temporalidad del *ego* al estar contenida la noción de duración en dos de las definiciones dadas de la substancia. Asimismo, este análisis completará lo considerado en exámenes anteriores (capítulo III, B y C).

La segunda parte se dedicará específicamente al estudio del tiempo. Llevaremos a cabo, en primer lugar, una exposición y análisis de la interpretación discontinuista del tiempo (capítulo I, A). Luego presentaremos la interpretación que afirma la duración del *yo* y la continuidad temporal (I, B), para realizar por último un examen de la noción de movimiento y su relación con las de tiempo, duración, instante y momento (I, C).

Seguidamente pasaremos a un análisis de la temporalidad propia al *yo* haciendo referencia al mismo tiempo a la temporalidad en general. En primer lugar, realizaremos un estudio del tiempo como medida universal y su relación con la temporalidad de la consciencia (capítulo II, A). Determinaremos, asimismo, la temporalidad del pensamiento (II, B), lo cual ya nos permitirá definir la temporalidad del *ego* que es su subjectum. Finalmente, analizaremos los textos que presentarían directamente al *yo durativo*, y que hacen referencia a la naturaleza del tiempo y a la noción de conservación (II, C). En esta última sección profundizaremos las nociones estudiadas en el examen del movimiento, con el fin de determinar la *duración* o la *instantaneidad* del *yo*. Pretendemos sostener y defender, siguiendo la tesis planteada por Jean Laporte y Jean-Marie Beyssade, que el tiempo presente, en el que la existencia del *yo pensante* es afirmada, es durativo. A partir de lo expuesto en la primera parte de nuestro estudio, uno de los problemas que se presenta respecto a la temporalidad de este *yo*, es que si no pudiera ser afirmado como durativo, esto es, si estuviera “encerrado” en el instante, no podría ser definido como substancia en sentido cabal. En lo concerniente a la naturaleza del tiempo, será necesario determinar fundamentalmente si Descartes afirma la *separabilidad* o la *separación efectiva* entre las partes temporales. Asimismo, será decisivo exponer más detenidamente las consecuencias obtenidas a partir del estudio del engaño de la memoria. Estas consisten en que incluso aunque el tiempo presente en el que existe el *yo* sea un segmento durativo y aunque la evidencia que tiene lugar en el mismo prescinda de la memoria, si la veracidad de esta facultad no es garantizada, la duración del *yo* más allá de este tiempo presente, y consecuentemente la del itinerario cartesiano en su conjunto, no podrá ser sostenida con legitimidad, puesto que la misma sí presupone la veracidad de la memoria. A partir de ello, resultaría difícil evitar la conclusión de que el cartesianismo estaría condenado a ser un solipsismo.

Por último, haremos referencia al problema del “círculo” cartesiano, exponiendo en primer lugar, la noción de orden (capítulo III, A), para luego presentar algunas soluciones que podrían resolverlo (III, B). Veremos que las soluciones que parecen superar de manera



efectiva la circularidad sólo pueden ser formuladas bajo la presuposición de que las partes constitutivas del tiempo son momentos durativos. Este último capítulo nos permitirá dar una visión más completa de la interpretación que sostiene la duración del *yo* en el tiempo presente, mostrando de qué manera esta interpretación es la única que podría suministrar un medio de evitar el solipsismo.

En relación a los comentadores nuestra interpretación se apoyará en, o discutirá con, fundamentalmente Ferdinand Alquié<sup>1</sup>, Martial Gueroult<sup>2</sup>, Jean Laporte<sup>3</sup>, Henri Gouhier<sup>4</sup> y Jean-Marie Beyssade<sup>5</sup>. Nuestra lectura de la temporalidad del *yo* cartesiano se apoyará, como ya lo hemos señalado, en la de Jean Laporte y Jean-Marie Beyssade, aunque en algunos aspectos diferiremos de ellos. Estos defienden la interpretación continuista del tiempo, oponiéndose a aquélla que afirma la discontinuidad temporal, sostenida por el resto de los comentadores mencionados. En relación con nuestro análisis de la problemática del solipsismo y de la legitimidad del itinerario cartesiano, debemos señalar que aunque dicha cuestión podría ser rastreada en las exposiciones de estos intérpretes, ellos no realizan un examen explícito ni profundo sobre el tema, pues ninguno extrae las consecuencias que se derivan de la duda dirigida a la memoria.

En lo que concierne a las obras cartesianas<sup>6</sup>, nos basaremos, para llevar a cabo este estudio, en las siguientes: los *Olympica*<sup>7</sup>, las *Regulæ ad directionem ingenii*, el *Traité du monde*, el *Discours de la méthode*, la *Recherche de la vérité*, los *Principia philosophiæ*, el *Entretien avec Burman*, una parte considerable de la correspondencia y, fundamentalmente, las *Meditationes de prima philosophia* (con las *Objections et Réponses*), las cuales serán tomadas como centro de nuestra investigación. Esta decisión se basa en dos razones. En primer lugar, Descartes utiliza en dicha obra la vía analítica de demostración, que es precisamente la vía del descubrimiento. En segundo lugar, a pesar del hecho de que en el *Discours* se emplee la misma vía, la metafísica de las *Meditationes* es evidentemente más

<sup>1</sup> Además de a la edición de las obras de Descartes (cf. nota 6), nos referiremos a *Descartes*, 1<sup>ère</sup> édition, Paris, Hatier, 1956, y a *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 1<sup>ère</sup> édition, Paris, PUF, 1950.

<sup>2</sup> Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, 1<sup>ère</sup> édition, Paris, Aubier, 1953, tome I.

<sup>3</sup> Laporte, Jean, *Le rationalisme de Descartes*, 1<sup>ère</sup> édition, Paris, PUF, 1945 (2<sup>nd</sup> éd. Revue et augmentée, 1950).

<sup>4</sup> Gouhier, Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, 1<sup>ère</sup> édition, Paris, Vrin, 1962.

<sup>5</sup> Beyssade, J.-M., *La philosophie première de Descartes - Le temps et la cohérence de la métaphysique*, 1<sup>ère</sup> édition, Paris, Flammarion, 1979.

<sup>6</sup> Utilizaremos las siguientes ediciones de las obras de Descartes: Ch. Adam y P. Tannery, *Œuvres de Descartes*, Paris, Léopold Cerf, 1897 à 1913; F. Alquié, *Œuvres philosophiques*, Paris, Classiques Garnier, 1963-1973, 3 vol.; A. Bridoux, *Œuvres et lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, 1<sup>ère</sup> édition, Paris, Gallimard, 1952. En lo concerniente al texto de las *Meditationes* seguiremos la versión francesa – revisada y completada por Descartes – del duque de Luynes. Sin embargo, haremos permanente referencia al texto latino, cada vez que lo consideremos necesario para confrontarlo con la versión francesa.

<sup>7</sup> Esta obra, de la cual se conservan sólo ciertos fragmentos que forman parte de los *Opuscula Posthuma*, pertenece a un período que va de 1619 a 1621.

profunda y elaborada, presentando la “démarche” metafísica cartesiana en su expresión más acabada <sup>1</sup>.



USAL  
UNIVERSIDAD  
DEL SALVADOR

---

<sup>1</sup> Es innegable la diferencia en la profundidad de la exposición que existe entre la metafísica de la cuarta parte del *Discours* y la desarrollada en las *Meditations*. Cuestiones como los argumentos de la duda, el *yo* y la demostración de la existencia de Dios, a las cuales el *Discours* consagra sólo una de sus partes, en las *Meditations* requieren de las tres primeras meditaciones y de la mayor parte de la quinta. En el *Discours* los argumentos son mencionados rápidamente, y hay algunos que no aparecen: desde el argumento de la locura, hasta el argumento fundamental del Dios engañador, o el del genio maligno. Es decir, la duda no es tan elaborada ni tan radical como en las *Meditations*. Además, en aquella obra de la proposición “je pense, donc je suis” Descartes desprende inmediatamente el carácter substancial del *yo* y la distinción real del alma y el cuerpo; precisamente en las *Meditations*, al llegar a la existencia del *yo*, se manifiesta que no es posible formular todavía dicha distinción. Finalmente, las pruebas de la existencia de Dios son presentadas conjuntamente y de manera compacta.

PRIMERA PARTE:  
antecedentes para un análisis del tiempo

Capítulo I: Intuición y deducción. El papel de la memoria

La *Regla III* presenta a la intuición y la deducción como las dos acciones (acciones) del entendimiento <sup>1</sup> por las cuales podemos conocer las cosas sin error alguno <sup>2</sup>. Un estudio de estas dos nociones reviste una importancia fundamental para el posterior análisis del “je pense, donc je suis” y de la temporalidad del *yo*. Señalemos que al estudiar la noción de deducción debe hacerse necesariamente referencia a la memoria, en tanto que ésta cumple un papel clave en los procesos deductivos.

En relación a la primera de estas acciones Descartes nos dice: “Par *intuition* j’entends, non point le témoignage instable des sens, ni le jugement trompeur de l’imagination qui opère des compositions sans valeur, mais une *représentation* [conceptum] qui est le fait de l’intelligence pure et *attentive* [mentis puræ & attentæ], *représentation si facile et si distincte* [tam facilem & distinctumque conceptum] qu’il ne subsiste aucun doute sur ce que l’on y comprend; ou bien, ce qui revient au même, une *représentation inaccessible au doute* [non dubium conceptum], *représentation* qui est le fait de l’intelligence pure et *attentive*, qui naît de la seule lumière de la raison, et qui, parce qu’elle est plus *simple* [simplicior], est plus certaine encore que la *déduction*...” <sup>3</sup>. Respecto a lo que es objeto de intuición Descartes nos dice: “chacun peut voir par intuition [intueri] qu’il

<sup>1</sup> Emplearemos indistintamente los términos “entendimiento” e “intelecto” puesto que Descartes utiliza en francés “entendement” y en latín “intellectus”.

<sup>2</sup> “Pour ne pas tomber à notre tour dans la même erreur, nous allons maintenant passer en revue tous les actes de notre entendement, par lesquels nous pouvons parvenir à la connaissance des choses sans aucune crainte d’erreur: l’on n’en admet que deux, l’intuition et la déduction” (AT, X, 368; ed. Alq., p. 87. La traducción francesa de esta obra, que es la que seguiremos, pertenece a Jacques Brunschwig). El texto latino es el siguiente: “Sed ne deinceps in eumdem errorem delabamur, hinc recensentur omnes intellectus nostri actiones, per quas ad rerum cognitionem absque ullo deceptionis metu possimus pervenire: admittunturque duæ, intuitus scilicet & inductio”. Vemos que el latín no emplea la palabra “deductio” sino “inductio”; sin embargo Brunschwig señala que la continuación del texto muestra sin lugar a dudas que debe leerse “deductio” y no “inductio”. En efecto, mientras caracteriza la intuición Descartes indica que al ser más simple es más cierta que la deducción: “deductione certior est, quia simplicior” (AT, X, 368). Y luego de caracterizar la intuitus, pasa a mencionar los rasgos del segundo acto del entendimiento diciendo: “On peut dès lors se demander pourquoi, en sus de l’intuition, nous avons ajouté ici un autre mode de connaissance, celui qui se fait par *déduction*...” (AT, X, 369; ed. Alq., p. 88), siendo el texto latino: “Hinc jam dubium esse potest, præter intuitum, hinc alium adjunximus cognoscendi modum, qui fit per *deductionem*...”.

<sup>3</sup> AT, X, 368; ed. Alq., p. 87. Subrayado nuestro. El original latino completo es el siguiente: “Per *intuitum* intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel malè componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis puræ & attentæ tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis puræ & attentæ non dubium conceptum, qui à solâ rationis luce nascitur, & ipsâmet deductione certior est, quia simplicior...”.



existe, qu'il pense [se existere, se cogitare], que le triangle est délimité par trois lignes seulement, la sphère par une seule surface, et autres choses semblables..."<sup>1</sup>. Hagamos algunas observaciones respecto a esta definición.

En primer lugar, se aclara que la intuición no es el producto ni de los sentidos ni de la imaginación. Justamente se trata de uno de las dos acciones del "intellectus".

En segundo término, llama la atención que aun cuando Descartes ha señalado que describirá las *acciones* propias al intelecto, aquí la intuición no es definida como acción sino como *representación* o *concepto*, i. e., como el *producto de dicha acción*.

Se nos dice, además, que se trata de una representación fácil y distinta. Por lo tanto, si es distinta es clara – puesto que la distinción presupone la claridad aunque no viceversa<sup>2</sup> – y, consecuentemente, evidente<sup>3</sup>.

En cuarto lugar, es una representación que no puede ser puesta en duda<sup>4</sup>.

Se establece asimismo una relación entre la intuición y la atención: la representación fácil, clara y distinta es el producto de una inteligencia pura y *atenta*. Sólo cuando nuestra atención está dirigida hacia una cosa puede tenerse de ésta una intuición<sup>5</sup>.

Finalmente, es importante retener que el percibir que pensamos o existimos es una intuición, al igual que son objeto de intuición ciertas proposiciones matemáticas como que el triángulo tiene tres lados. Esto nos permite citar un pasaje que se encuentra poco más adelante en la misma *Regla III* en el que Descartes observa: "Or, cette évidence et cette certitude de l'intuition [hæc intuitûs evidentia & certitudo] ne sont pas seulement requises pour les simples énonciations, mais aussi pour toute espèce de démarche discursive [quoslibet discursus]. Soit en effet, par exemple, le résultat [consequentia] suivant: 2 et 2 font autant que 3 et 1; il faut voir intuitivement [intuendum], non seulement que 2 et 2 font

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Cf. *Principes* I-46: "Ainsi la connaissance peut être claire sans être distincte, & ne peut être distincte qu'elle ne soit claire *par même moyen*" (AT, IX, 44; subrayado nuestro).

<sup>3</sup> Cf. nota siguiente.

<sup>4</sup> Tanto la identificación de lo claro y distinto con lo evidente cuanto el hecho de que la intuición no puede ser puesta en duda, aparecen formuladas en la primera regla de la *segunda parte del Discours*: "Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse *évidemment* être telle: c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si *clairement* et si *distinctement* à mon esprit, que je n'eusse *aucune occasion de le mettre en doute*" (AT, VI, 18; ed. Alq., p. 586, t. I; subrayados nuestros). En la *Regla XIII* Descartes reitera que la intuición no está sujeta a error: "Nous avons déjà dit que dans la seule intuition des choses, qu'elles soient simples ou combinées, *il ne pouvait y avoir d'erreur...*" (AT, X, 432; ed. Alq., p. 161; subrayado nuestro).

<sup>5</sup> Jean Laporte observa que la atención sería la "orientation du regard mental qui préside à l'évidence, et qui consiste en des tendances naturelles susceptibles de s'ordonner, de se perfectionner et de se consolider en habitudes" (op. cit., p. 42). En este sentido en el título de la *Regla V* se relaciona la "mentis acies" con la intuición: "Toute la méthode réside dans la mise en ordre et la disposition des objets vers lesquels il faut tourner le *regard de l'esprit* [mentis acies], pour découvrir quelque vérité [aliquam veritatem]. Et nous l'observerons fidèlement, si nous réduisons par degrés les propositions complexes et obscures à des propositions plus simples, et si, ensuite, partant de *l'intuition* des plus simples de toutes [ex omnium simpliciffimarum intuitu], nous essayons de nous élever par les mêmes degrés jusqu'à la connaissance de toutes les autres" (AT, X, 379; ed. Alq., p. 100, t. I. Subrayado nuestro).

4, et que 3 et 1 font 4 également, mais en outre que, de ces deux propositions, cette troisième-là se conclut nécessairement [necessariò concludi]" <sup>1</sup>. En primer lugar, aquí se relaciona explícitamente la *evidencia* – al igual que la certeza que se derivaría de ella – con la intuición. En segundo lugar, se sostiene que estas distintas sumas son percibidas intuitivamente. Observemos asimismo que en este texto no se afirma que cada una de esas sumas sea el producto de un razonamiento, sino sólo que la afirmación de la equivalencia de las dos sumas es una *conclusión* o *consecuencia*, por lo que el razonamiento consistiría entonces en la comparación de ambas. Finalmente, se introduce una importante cuestión que será retomada un poco más adelante en esta misma *Regla III*: este razonamiento es percibido intuitivamente.

Descartes sostendrá en la *Regla XI* que en la intuición intelectual dos elementos son necesarios: “d’abord, que la proposition soit comprise *clairement et distinctement*; ensuite, qu’elle soit comprise *tout entière en un seul moment, et non pas en plusieurs moments successifs*” <sup>2</sup>. El latín no emplea la palabra “momentum”, pues nos dice: “nempe ut propositio clare & distincte, deinde etiam ut tota simul & non successivè intelligatur”. En este texto no se vincula la intuición al momento, no se afirma que se lleva a cabo en el momento, sino que debe ser inteligida toda *al mismo tiempo* y *no sucesivamente*. Esta rigurosidad respecto a la terminología, que los traductores descuidan, resultará clave para llevar a cabo un análisis estricto de la temporalidad.

La *deducción*, en cambio, está relacionada con la sucesión – y, por lo tanto, con la duración – y con la memoria. Veíamos que Descartes sostenía que la evidencia y la certeza dadas en la intuición “ne sont pas seulement requises pour les simples énonciations, mais aussi pour toute espèce de démarche discursive”; y acabamos de ver que ese razonamiento a partir del cual se *concluye necesariamente* la equivalencia entre dos sumas, es percibido intuitivamente. Entonces, nos dice, uno puede preguntarse por qué se ha introducido la deducción – que es “tout ce qui se *conclut nécessairement* de certaines autres choses connues avec certitude” <sup>3</sup> – como otro modo de conocimiento.

La razón de ello reside en que “la plupart des choses sont l’objet d’une connaissance certaine, tout en n’étant pas par elles-mêmes évidentes [plurimæ res certò sciuntur, quamvis non ipsæ sint evidentes]; il suffit qu’elles soient déduites à partir de principes vrais et déjà connus, par un *mouvement continu et ininterrompu de la pensée* [per continuum & nullibi interruptum cogitationis motum], *qui prend de chaque terme une intuition claire* [perspicuè intuentis]: ce n’est pas autrement que nous savons que le dernier anneau de quelque longue chaîne est rattaché au premier, même si nous ne voyons pas d’un seul et même coup d’œil [uno eodemque oculorum intuitu] l’ensemble des anneaux intermédiaires dont dépend ce

<sup>1</sup> AT, X, 369; ed. Alq., p. 88. El texto latino completo es el siguiente: “At verò hæc intuitûs evidentia & certitudo, non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quoslibet discursus requiritur. Nam, exempli gratiâ, fit hæc consequentia: 2 & 2 efficiunt idem quod 3 & 1; non modo intuendum est 2 & 2 efficere 4, & 3 & 1 efficere quoque 4, sed insuper ex his duabus propositionibus tertiam illam necessariò concludi”.

<sup>2</sup> AT, X, 407; ed. Alq., p. 131, t. I. Subrayado nuestro.

<sup>3</sup> AT, X, 369; ed. Alq., p. 88-9, t. I. Subrayado nuestro. El texto latino es: “illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitis necessariò concluditur”.

rattachement; il suffit que nous les ayons examinés *l'un après l'autre* [successivè], et que nous nous souvenions [recordemur] que du premier au dernier, chacun d'eux est attaché à ses voisins immédiats. Nous distinguons donc ici l'intuition intellectuelle et la déduction certaine [mentis intuitum à deductione certâ], en ce que l'on conçoit dans *l'une une sorte de mouvement ou de succession* [motus sive successio], et non pas dans l'autre; et parce qu'en outre, pour la déduction, il n'est pas besoin comme pour l'intuition d'une *évidence actuelle* [præsens evidentia], mais que *c'est à la mémoire* [memoriâ] qu'elle emprunte, d'une certaine manière, *sa certitude* [suam certitudinem]. De là suit qu'on peut dire de ces propositions qui se concluent immédiatement à partir des premiers principes [ex primis principiis immediatè concluduntur], qu'on les connaît, selon le point de vue auquel on se place [sub diversâ consideratione], *tantôt par l'intuition, tantôt par la déduction*; mais que les premiers principes [prima principia] eux-mêmes ne sont connus que par l'intuition, tandis que les conclusions éloignées [remotas conclusiones] ne sauraient l'être que par la déduction”<sup>1</sup>.

Encontramos puntos importantes a remarcar en este pasaje. En primer lugar, las conclusiones obtenidas por deducción son ciertas pero no evidentes por sí mismas, dependiendo su evidencia del hecho de que se parte de principios verdaderos y ya conocidos. En segundo término, se caracteriza la deducción como movimiento, y como un movimiento continuo e ininterrumpido; mientras que en la intuición no hay movimiento alguno del pensamiento. Precisamente el movimiento deductivo consiste en pasar de uno a otro de los términos intuídos. En tercer lugar, este movimiento determinaría que haya sucesión, lo cual implica a su vez la necesidad de la memoria como facultad que retiene los términos que ya han sido “sucedidos”, razón por la cual la certeza de la deducción dependería de alguna manera (quodammodo) de la memoria. Es por ello que en la deducción – contrariamente a lo que ocurre en la intuición – no hay evidencia presente al quedar lo sucedido en el pasado y como objeto de la memoria. Aquí reside entonces una diferencia clave entre ambas acciones del entendimiento: en la intuición no hay ni movimiento ni sucesión y, por lo tanto, tampoco referencia al pasado, razón por la cual la intuición sólo puede ser presente. Finalmente, se introduce una distinción dentro de las deducciones. En efecto, se sostiene que las conclusiones derivadas de manera inmediata de los primeros principios pueden ser, según el punto de vista del que se parte, u objeto de intuición u objeto de deducción; es decir, las conclusiones más cercanas a los primeros principios pueden ser *también* intuídas, mientras que aquéllas que se encuentran alejadas de ellos sólo pueden ser deducidas. Ya en la *Regla II* hallamos un pasaje en el que se afirma que la deducción, la cual es “la pure inférence”<sup>2</sup> d'une chose à partir d'autre [unius ab altero], peut sans doute être manquée si on ne la voit pas [si non videatur], mais ne peut jamais être mal faite par un entendement doué de raison, fût-ce au plus faible degré”<sup>3</sup>. La deducción en tanto inferencia pura – y, podría pensarse “simple”<sup>4</sup> al consistir en el pasaje de una cosa a otra – puede ser

<sup>1</sup> *Regla III*, AT, X, 369-70; ed. Alq., p. 89. Subrayado nuestro. Cf. *Regla XI*, AT, X, 407; ed. Alq., p. 131.

<sup>2</sup> Brunschwig traduce “la pure et simple inférence” siendo que el latín sólo habla de “illationem puram”.

<sup>3</sup> AT, X, 365; ed. Alq., p. 83.

<sup>4</sup> Cf. n. 2.



vista y, por lo tanto, podemos pensar, intuita<sup>1</sup>. Retengamos este importante hecho de que no todo razonamiento sería sólo objeto de deducción, puesto que en algunos casos el *pasaje* de los principios a las conclusiones se conocería por intuición. En este caso las nociones de deducción e intuición, tal como han sido definidas, parecen confundirse de manera contradictoria. La cuestión reside justamente en determinar si la acción de concluir no implica por sí misma un movimiento, constituyendo esto un problema al estar excluido todo movimiento de la naturaleza de la intuición. J.-M. Beyssade, por ejemplo, sostiene que “...dans les *Regulæ*, le mouvement peut, au lieu de m’arracher à la présence d’une intuition, me faire passer à l’intérieur d’une intuition continuée d’une intuition conservée à une autre intuition”<sup>2</sup>. Volveremos a esto al analizar otros pasajes de las *Regla VII, XIV y XVI*.

La relación de la deducción con la intuición y con la memoria también es señalada en la *Regla XI*, en donde sostiene: “Or, si nous songeons à la déduction *comme se faisant*, et c’était le cas dans la troisième règle, elle ne semble pas s’opérer *tout entière en un instant* [*tota simul*], mais elle implique *un certain mouvement de notre esprit* [motum quemdam ingenii nostri] en train d’effectuer l’inférence d’une chose à partir d’une autre; aussi l’avons-nous, à ce moment, distinguée à juste titre de l’intuition. Mais si nous la considérons *lorsqu’elle est toute faite* [ut jam facta est], comme dans ce qui a été dit à la septième règle, alors elle ne désigne plus un mouvement, mais *le terme de ce mouvement* [terminum motûs]; c’est pourquoi nous avons posé en principe qu’elle se voit par intuition, quand elle est *simple et transparente* [simplex & perspicua], mais non quand elle est *multiple et embrouillée* [multiplex & involuta]; à ce dernier cas, nous avons donné le nom d’*énumération ou d’induction* [enumerationis sive inductionis], puisqu’alors *l’entendement ne peut l’embrasser tout entière en un instant, mais que sa certitude dépend d’une certaine manière de la mémoire* [quia tunc non *tota simul* ab intellectu potest comprehendi, sed ejus certitudo quodammodo à memoriâ dependet], *qui doit conserver les jugements concernant chacune des parties de l’énumération*, pour que de leur ensemble une conclusion unique puisse se tirer”<sup>3</sup>. También respecto a este texto debemos hacer algunas observaciones.

En primer término, la traducción de Brunschwig nuevamente comete un error fundamental por falta de rigurosidad en la terminología. En efecto, lo dicho por la traducción francesa presentaría un punto importante respecto a la temporalidad, al afirmarse que la deducción en tanto que es un movimiento no se lleva a cabo en el “instante”, razón por la cual se distingue de la intuición. De este modo, se afirmaría que la intuición se realiza en el instante. Sin embargo, esto no es más que aparente puesto que el latín utiliza la expresión “*tota simul*”, expresión empleada anteriormente en la *Regla III* para referirse a la intuición. Este tipo de consideraciones resultará clave para establecer con precisión la temporalidad del *yo*.

En segundo término, se establece una equivocidad del vocablo “deducción”, al poder significar éste tanto el proceso o movimiento de inferencia de una cosa a otra, cuanto el término o el resultado de este proceso. Cuando la deducción se está haciendo no puede ser

<sup>1</sup> En efecto, el verbo latino “intueri” significa ver o mirar atentamente, y el sustantivo “intuitus” vista o mirada. En este sentido, notemos que en la *Regla III* se hablaba de la deducción como de una larga cadena de términos que no puede ser abarcada por la “visión de los ojos” (oculorum intuitu)

<sup>2</sup> Op. cit., p. 168.

<sup>3</sup> AT, X, 407-8; ed. Alq., p. 131-2. Subrayado nuestro.

objeto de intuición, pudiendo sólo serlo una vez terminada, i. e., cuando la deducción se está llevando a cabo la conclusión es conocida a través de este movimiento sucesivo, mientras que una vez que este proceso está terminado puede conocerse la conclusión intuitivamente. Esta distinción introduce una importante dificultad, puesto que la continuación del texto identificaría la deducción ya hecha con la deducción simple y transparente, y la deducción como proceso con la múltiple y embrollada, identificación claramente imposible, pues tanto en la simple cuanto en la múltiple es cuestión de un proceso y no del resultado de uno. Además se sostiene que en la *Regla III* se ha considerado la deducción en tanto proceso, y que en ese sentido ha sido distinguida de la intuición. Sin embargo, hemos visto que en esta regla las deducciones cuyas conclusiones se derivan inmediatamente de los primeros principios pueden ser percibidas intuitivamente. Además, la doble consideración formulada en la *Regla III* equivale a la segunda distinción presentada en la *Regla XI*: cuando la deducción es simple, no estando sus conclusiones alejadas de los principios, la conclusión alcanzada por la misma es conocida intuitivamente, mientras que cuando se presenta como extensa y compleja no.

En tercer término, se formula la noción de enumeración o inducción. Esta se identifica con la deducción múltiple y embrollada, y su rasgo característico reside en que no puede ser comprendida al mismo tiempo sino de manera sucesiva. Contrariamente, la deducción simple y transparente podría ser comprendida “tota simul”, es decir, podría ser objeto de intuición. De este modo, respecto a los razonamientos, la intuición intervendría en dos sentidos, ya que puede haber intuición tanto del resultado del proceso deductivo cuanto de los procesos simples y transparentes. Como consecuencia de ello, sería posible afirmar que teóricamente habría intuición de las conclusiones de las enumeraciones o inducciones, aun cuando no pudiera haberla del proceso mismo. Tal vez esto explique las incompatibles identificaciones que señalábamos.

Finalmente, se determina la relación entre la enumeración y la memoria: ésta debe conservar los distintos eslabones de la cadena deductiva. A continuación analizaremos más extensamente lo referido a la enumeración.

La *Regla VII* lleva por título: “Pour parfaire la science, il faut passer en revue dans leur totalité et une par une, d’un *mouvement continu et absolument ininterrompu de la pensée* [continuo & nullibi interrupto cogitationis motu], toutes les choses qui concernent notre propos, et les embrasser en une *énumération suffisante et ordonnée* [sufficiēti & ordinatā enumeratione]”<sup>1</sup>. Reaparece la idea de un movimiento continuo y absolutamente ininterrumpido del pensamiento, movimiento que en la *Regla III* se afirmaba como propio a la deducción (en general), siendo aquí aplicado a un tipo especial de deducción: la enumeración. El cuerpo de la regla nos dice: “L’observation des préceptes proposés dans la présente règle est nécessaire pour promouvoir au nombre des vérités certaines celles dont nous avons parlé plus haut, qui ne se déduisent point immédiatement des principes premiers et connues par eux-mêmes. Il arrive en effet que cette déduction se fasse par *un si long enchaînement de conséquences* qu’une fois parvenus jusqu’à ces vérités, nous avons peine à nous rappeler la totalité du chemin qui nous y a menés; aussi disons-nous qu’il faut prêter aux faiblesses de la mémoire [memoriæ infirmitati] le secours d’une sorte de mouvement

<sup>1</sup> AT, X, 387; ed. Alq., p. 108. Subrayado nuestro.



*continu de la pensée* [continuo quodam cogitationis motu succurrendum]"<sup>1</sup>. Se habla de la deducción extensa cuyas conclusiones no se derivan de manera inmediata de los primeros principios, y se menciona nuevamente el recurso a la memoria que le es necesario, pero se agrega que el movimiento continuo e ininterrumpido característico del proceso deductivo constituye un socorro a las debilidades que puede presentar esa facultad.

Continúa: "Aussi vais-je les parcourir plusieurs fois [aliquoties] par un mouvement continu de l'imagination [continuo quodam imaginationis motu]"<sup>2</sup>, *qui voit en même temps chaque terme par intuition et passe aux autres*<sup>3</sup> [singula intuentis simul & ad alia transeuntis], jusqu'à ce que j'aie appris à passer si rapidement de la première proportion à la dernière que je ne laisse presque plus aucun rôle à la mémoire [ferè nulla memoriæ partes reliquendo] et qu'il me semble avoir une intuition simultanée du tout [rem totam simul videar intueri]; de cette manière, en effet, tout en aidant la mémoire, on remédie aussi à la lenteur de l'esprit [ingenii tarditas], et l'on accroît dans une certaine mesure sa capacité [capacitas]"<sup>4</sup>. Encontramos un pasaje paralelo en la *Regla XI*, en donde se afirma que la intuición intelectual y la enumeración parecen "*se fondre en une seule*, grâce à une sorte de mouvement de la pensée qui, *du même coup, prend de chaque terme une intuition attentive, et passe son chemin vers les autres* [in unam videantur coalescere, per motum quemdam cogitationis singula attentè intuentis simul & ad alia transeuntis]. C'est de la mémoire en effet que dépend, nous l'avons dit, la certitude des conclusions qui embrassent plus de termes que nous n'en pouvons saisir en une seule intuition [uno intuitu]; or la mémoire est chose instable et fragile [labilis & infirma]; il faut la renouveler et la raffermir grâce à ce mouvement continu et réitéré de la pensée [per continuum hunc & repetitum cogitationis motum]: si par exemple j'ai pris connaissance, au moyen de plusieurs opérations, d'abord du rapport qui existe entre une première grandeur et une seconde, puis entre cette seconde et une troisième, puis entre cette troisième et une quatrième, enfin entre cette quatrième et une cinquième, je ne vois pas pour autant quel rapport il existe entre la première et la cinquième, et je ne puis le déduire de ceux que je connais déjà qu'à condition de tous me les rappeler [omnium recorder]; aussi m'est-il nécessaire de les parcourir par un mouvement répété de la pensée, jusqu'à passer si rapidement de la première à la dernière que je ne laisse à peu près aucun rôle à la mémoire, et qu'il me semble voir le tout dans une intuition simultanée [donec à primâ ad ultimam tam celeriter transierim, ut ferè nullas memoriæ partes reliquendo rem totam simul videar intueri]"<sup>5</sup>. Debemos hacer algunas consideraciones.

En primer término, constituye una observación importante el afirmar que el objetivo de la enumeración como movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento consiste en que se pueda alcanzar a través de la repetición del mismo una intuición del todo al mismo tiempo (simul). Es decir, incluso la enumeración – i. e., no sólo el proceso simple y claro

<sup>1</sup> AT, X 388; ed. Alq., p. 108-9. Subrayado nuestro.

<sup>2</sup> Sobre el uso de la expresión "mouvement de l'imagination" en lugar de la de "mouvement de la pensée" Brunschwig señala que aunque la posibilidad de un lapsus sea posible, lo más probable es que se deba a una falta de rigor en el vocabulario, algo ya presente en otros pasajes de las *Regulæ* (cf. p. 109, n. 1).

<sup>3</sup> Hemos modificado levemente la traducción de Brunschwig que dice "qui voit chaque terme par intuition en même temps qu'elle passe aux autres".

<sup>4</sup> AT, X 388; ed. Alq., p. 109. Subrayado nuestro.

<sup>5</sup> AT, X, 408-9; ed. Alq., p. 132-3. Subrayado nuestro.